

Heubel, Fabian (2016): *Einführung in die chinesische Gegenwartsphilosophie*. Hamburg: Junius-Verlag, 256 S., ISBN 978-3-88506-745-0.

Besprochen von **Kai Marchal**, Department of Philosophy, National Chengchi University, Zhinan Rd., Sec. 2, No. 64, Wenshan District 116, Taipei, Taiwan (R.O.C.). E-mail: marchal@nccu.edu.tw

<https://doi.org/10.1515/asia-2018-0009>

Fabian Heubels *Einführung in die chinesische Gegenwartsphilosophie* ist ein faszinierendes Buch, das kaum eine Leserin oder einen Leser gleichgültig lassen dürfte. Obwohl dieser Band als „Einführung“ ausgewiesen ist (in der bekannten Reihe im Junius Verlag), verzichtet sein Autor weitgehend auf das in dieser Textgattung übliche Referieren vorhandener Forschungsergebnisse und disziplinärer Konsensmeinungen. Stattdessen schreibt Heubel bei aller Ausdifferenzierung mit einer existentiellen Dringlichkeit über seinen Gegenstand, die wohl eine alte hermeneutische Einsicht zuspitzt: in der Begegnung mit dem Anderen stehen wir selbst auf dem Spiel, weil jenes uns etwas über uns selbst mitteilen kann, das wir in unserem eigenen Horizont nie erfahren würden. Es handelt sich bei diesem Buch mithin um ein Experiment (worauf Heubel uns auch wiederholt hinweist), das sich zudem sehr bewusst an den disziplinären Rändern von Sinologie und Philosophie positioniert – eigentlich *zwischen* beiden Disziplinen – und nicht weniger erreichen möchte als eine radikale Umorientierung, eine Neuausrichtung des philosophischen Diskurses mit Hinblick auf „das Denken in China“. Zweifellos ist dies ein unkonventioneller Ansatz, der jedoch gerade heute, in der krisenhaften Konstellation des Jahres 2018, ernstgenommen zu werden verdient. Wer immer sich in Fächern wie Sinologie, Asienwissenschaft, Philosophie, Religionswissenschaft, Soziologie oder Politikwissenschaft mit der Gegenwart und Zukunft Chinas auseinandersetzen möchte, sollte Heubels *Einführung* gründlich studieren.

Dass dies ein höchst ambitionierter Band ist, der seine Leserinnen und Leser (insbesondere solche ohne besondere China-Kenntnisse) herausfordert, dürfte damit bereits klar geworden sein. Heubel verfolgt eine Doppelstrategie: einerseits möchte er eine ganze Reihe von Theoretikern vorstellen, die exemplarisch für das zeitgenössische Denken im chinesischen Sprachraum sind; andererseits geht es ihm darum, ein Cluster von philosophischen Problemen und Fragestellungen aus einer explizit transkulturellen Perspektive (zwischen Europa und China) neu zu verhandeln: Paradoxie, Subjektivität, Transzendenz, Demokratie, Phänomenologie der Leiblichkeit, künstlerische Erfahrung, usw. Eine solche Doppelstrategie ist nun zweifellos Ausdruck der Überzeugung, dass die Theoriebeiträge moderner chinesischer Denker wie Kāng Yǒuwéi 康有為, Sūn Zhōngshān 孫中山 (Sun Yat-sen) oder

Móu Zōngsān 牟宗三, aber auch zeitgenössischer Denker in China und Taiwan wie Wāng Huī 汪暉, Gān Yáng 甘陽, Liú Xiǎofēng 劉小楓, Yáng Rúbīn 楊儒賓 oder Lài Xīsān 賴錫三, nur dann angemessen zu würdigen seien, wenn wir die vermeintliche Sicherheit der sinologisch-historischen Beobachterposition verlassen und uns selbst in den Mahlstrom interkultureller Diskurse stürzen. Die komparative Perspektive, aber auch ein primär „historisch-analytisch[es]“ Verfahren reichen Heubel zufolge keineswegs aus, wenn es darum gehen soll, die „gemeinsame Arbeit an einer geteilten Problemgeschichte“ vorzubereiten (S. 25).

Dies ist sicherlich eine gewagt-provokante These, die nicht bei jeder Leserin und jedem Leser auf Verständnis stoßen wird. Heubels Buch hebt sich gerade deshalb deutlich von reinen Überblicksdarstellungen ab (vgl. etwa Mark Leonhard, *What Does China Think?*, 2008), weil er seine Aufmerksamkeit auf „normative“ Elemente in diesen, außerhalb der chinesischen Welt weitgehend unbekannten Diskursformationen richtet; damit ist erst einmal gemeint, dass prinzipiell überhaupt nichts dagegen spricht, die chinesische Vergangenheit, ebenso wie unsere euro-amerikanische, als ein Reservoir ethischer und politischer Normen zu betrachten, die in einer zukünftigen, globalen Gesellschaft wirksam werden könnten. Wie auch Leigh Jenco in ihrem jüngsten Buch *Changing Referents. Learning Across Space and Time in China and the West* (2015) möchte Heubel einen Prozess des transkulturellen Austausches initiieren, in dem „wir“ (in Europa oder Nordamerika) etwas von China lernen können – nur dass sich dieser Lernprozess nicht in einer Übernahme fertiger Theoriemodelle aus China erschöpfen, sondern vielmehr eine grundstürzende Transformation von Praktiken, Lebensformen, ja Parametern der Identitätsbildung im Westen zum Ergebnis haben soll. Mit der metaphorischen Rede vom „Eintritt“ (S. 89, 159, vgl. auch 121) ist offensichtlich ein radikaler Perspektivenwechsel gemeint, ein Ortswechsel des Denkens; und eben diesen wird die naive Frage, wer denn nun das bessere Argument habe, immer verfehlen müssen, da „wir“, aufgrund unserer jeweiligen Verankerung in der euro-amerikanischen Forschungs- und Wissenskultur, für bestimmte Argumente aus China gar nicht offen sein können (oder womöglich einfach „taub“ sind, wie Heubel einmal schreibt: S. 125). Das Ergebnis dieser methodischen Haltung ist ein konstantes Oszillieren zwischen der Sichtbarmachung des Anderen und der Dekonstruktion des Eigenen, ein dicht gewebter Teppich von Beobachtungen, Thesen und experimentellen Zuspitzungen, mit denen Heubel in sehr unterschiedlichen Diskussionszusammenhängen intervenieren möchte: in der Sinologie, wie sie sich zwischen Fächern wie Philologie, Geschichtswissenschaft, Soziologie und Ökonomie aufspannt, aber auch in der Philosophie (auf Feldern wie Ethik, Ästhetik und politischer Theorie).

Im Zentrum von Heubels Buch steht ein Gedanke, der in aller unvermeidlichen Verknappung so zusammengefasst werden könnte: das traditionelle, chinesische Weltbild (wie es z.B. in konfuzianischen oder daoistischen Texten artikuliert worden ist) sei mit dem Eindringen westlicher Diskursformen im China des späten 19. Jahrhunderts zwar vielfach erschüttert worden, doch nie gänzlich zusammengebrochen. Vielmehr sei der chinesische Modernisierungsprozess stets im Wechselspiel dreier normativer Traditionen von staten gegangen, die sich nur vor dem Hintergrund dieses Weltbildes zu konstituieren vermochten: der Konservatismus (insbesondere in Form des Konfuzianismus), der Liberalismus (wirtschaftlich und politisch) und der Sozialismus (d.h. der Maoismus). Chinas moderne Geschichte lässt sich Heubel zufolge nur aus diesen drei Traditionen verstehen, die ineinander verflochten, ja verknotet und zugleich gegenläufig sind – ein Wechselspiel, das von Heubel als „normative Paradoxie“ (S. 85) bezeichnet wird. Eine zusätzliche These Heubels besagt, dass sowohl der Geschichtsverlauf, wie auch die Ideen chinesischer Theoretiker und Philosophen im 20. und 21. Jahrhundert aus der Sicht von Paradoxie und paradoxem Denken zu rekonstruieren seien. Den drei normativen Traditionen sollen drei Revolutionen, bzw. „revolutionäre Momente“ (S. 13) entsprechen, die das moderne China entscheidend geprägt hätten: 1898 (der gescheiterte Reformversuch konfuzianisch-konservativer Kräfte um Kāng Yǒuwéi), 1911 (die bürgerlich-liberale Revolution unter Leitung Sūn Zhōngshāns) und 1949 (die sozialistische Revolution unter der Führung Máo Zédōngs 毛澤東). Diese drei „Momente“ bleiben für Heubel in einer Kontinuitätslinie auf die Gegenwart bezogen: ihre Bedeutung ist noch „gegenwärtig“ (S. 14), und es sei auch heute möglich, diese Ereignisse so aufeinander zu beziehen, dass ein „normatives Ideal“ sichtbar werde, „das dem Kommunizieren der drei Traditionen entspringt, ja vielleicht sogar dieses Kommunizieren selber ist.“ (S. 89)

Mit der Idee des Kommunizierens möchte Heubel zweifellos den zutiefst hybriden, bricolageartigen Charakter des chinesischen Denkens in der Moderne einfangen. So wird z.B. bei dem modernen Philosophen Móu Zōngsān (1909–1995) das konfuzianische Denken eines Wáng Yángmíng 王陽明 (1472–1529) aus dem Blickwinkel von Immanuel Kants praktischer Philosophie rekonstruiert; und der zeitgenössische Literaturwissenschaftler und Theoretiker Wāng Huī (geb. 1959) artikuliert seine Kritik am Neoliberalismus mithilfe daoistischer Gedankengänge über die „Gleichstellung der Dinge“ (*qí wù* 齊物). Während solche Neudeutungen uralter Texte und Motive in der sinologischen Forschung oft als forciert, anachronistisch oder gar aggressiv apologetisch kritisiert werden, möchte Heubel in der chinesischen Adaption des Fremden (d.h. der westlichen Theorien und Begriffe) zur Neugestaltung des Eigenen eine innovative Leistung,

bzw. eine höchst wertvolle Erfahrung erkennen, die chinesische Theoretiker befähige, den zwiespältigen Charakter der Moderne trennschärfer zu erfassen als viele Theoretiker und Theoretikerinnen im Westen (in der Tat, Heubel behandelt in seinem Buch ausschließlich *männliche* Theoretiker). Wer auch immer bereit ist, sich in diese Dreierkonstellation (Konservatismus, Liberalismus, Sozialismus) hineinzubegeben, werde sich der Vorteile einer solchen „transkulturelle[n] und trans-positionale[n] Kommunikation von Altem und Neuem, von Östlichem und Westlichem“ (S. 45) gewahr. Insbesondere in den Kapiteln „Immanente Transzendenz“, „Das transformative Subjekt“ und „Gleichheit anders denken“ (Kapitel IV–VI) sucht Heubel den westlichen Leserinnen und Lesern die Stärken der klassischen, chinesischen Philosophie vor Augen zu führen: menschliche Subjektivität werde im Daoismus im Modus der „Offenheit für das Zufällige, für unvorhersehbare Wandlungen“ (S. 127) gedacht. Durch die Kultivierung des Selbst, also eine fortschreitende Umgestaltung der Subjektivität durch Meditation und verwandte Praktiken, könne ein Zustand des „*Hin- und-Her zwischen der Leere und den Dingen*“ (S. 121) erreicht werden. Auf diese Weise soll es u.a. möglich werden, revolutionäre Brüche und Verwerfungen nicht über- oder gar auszublenden, sondern vielmehr „in eine[r] Logik der (Selbst-)Transformation“ aufzuheben (S. 109).

Ob sich Leserinnen und Leser ohne sinologisches Vorwissen in Heubels Thesen wiedererkennen, dürfte ein wichtiger Maßstab für den Erfolg einer solchen *Einführung* sein. Interessant und flüssig geschrieben ist sie fast immer, oft sogar augenöffnend; theoriebegeisterte Menschen werden hier ihre Freude haben (dass der Autor sein Material mitunter etwas gedrängt vorstellt, muss nicht unbedingt als störend empfunden werden). Die sinologische Fachwelt mag da kritischer denken – allein schon deshalb, weil ein so dezidiert philosophischer Ansatz in der deutschsprachigen China-Forschung selten geworden ist. Im Rahmen der vorliegenden Rezension ein umfassendes Urteil zu formulieren, ist auch deshalb schwierig, weil Heubels einzelne Kapitel in so unterschiedliche Richtungen ausstrahlen und sich eben nicht mit der Zusammenfassung vorhandener Forschungsmeinungen begnügen, vielmehr einen ganzen neuen konzeptuellen Rahmen entwerfen, mit dessen Hilfe die Philosophie sich in Zukunft den Gegenstand „China“ erschließen soll. Im Folgenden möchte ich deshalb kurz zwei Aspekte genauer diskutieren: (1) die hermeneutischen Implikationen von Heubels These einer „geteilten Problemgeschichte“ zwischen Ost und West; und (2) die Idee der „drei Traditionen“ und das „neue Paradigma der Subjektivität“.

(1)

Die eigentliche Pointe von Heubels *Einführung* dürfte darin zu suchen sein, dass er im Namen einer „geteilten Problemgeschichte“ den Verstehenshorizont gegenwärtiger, chinesischer Leser favorisiert, genau deshalb aber auch den

diskursiven Horizont einer stärker historisch und philologisch arbeitenden Sino-logie marginalisieren muss. So wird dem „Klassizismus“ eines Kē Xiǎogāng 柯小剛 oder Liú Xiǎofēng viel Raum gewährt, obwohl diese, geschult an Nietzsche, Heidegger und Strauss, konfuzianische Texte durch bewusste Umgehung des hermeneutischen Zirkels für die gegenwärtige Kritik am Universalismus moderner Theorien in den Dienst zu stellen suchen. Früher oder später stellt sich hier die Frage nach der Plausibilität ihrer Neulektüren. Heubels *Einführung* versteht sich nun zwar als postkomparativ, indem er sie auf das Ziel der Wahrheitsfindung ausrichtet (und nicht das der bloßen Vergleichung), doch entkommt auch sie natürlich nicht dem Vergleich: die ersten chinesischen Übersetzer westlicher Theorien mussten diese erst einmal in Bezug setzen auf Elemente der eigenen Kultur, später wurden westliche Sinnzusammenhänge auch immer wieder gezielt mithilfe eigener Begrifflichkeiten artikuliert (etwa bei dem bereits erwähnten Móu Zōngsān); und indem Heubel diese chinesischen Diskussionen nun rückübersetzt in eine westliche Sprache, vollzieht er erneut eine Vermittlungsleistung, für die der Vergleich konstitutiv ist. Die philosophische Frage (z.B. nach der Subjektivität) kann gewiss auch im interkulturellen Bereich als vorrangig angesehen werden, doch muss sich eine Antwort immer auch daran messen, wie plausibel die In-Bezug-Setzung der diversen kulturellen Phänomene, Positionen und Werte überhaupt ist. Indem das Vokabular der klassischen chinesischen Philosophie (*dào* 道, *lǐ* 理, *qì* 氣, *tiān* 天, usw.) etwa unter direkter Bezugnahme auf Adorno oder Foucault, d.h. nicht mehr aus internen, ideengeschichtlichen Zusammenhängen heraus gedeutet wird, gerät es in den Sog zeitgenössischer epistemologischer Zwänge – und irgendwann ist nicht mehr leicht zu unterscheiden, wo wir uns tatsächlich dem ursprünglichen Horizont von Texten wie dem Buch *Zhuāngzǐ* 莊子 angenähert haben und wo wir uns nur in den eigenen, höchst modernen Diskursformen spiegeln.

Offenbar funktioniert in Heubels *Einführung* die Idee der „geteilten Problemgeschichte“ als eine Art regulatives Ideal für die Deutung chinesischer Texte; jedoch bleiben ihre Umrisse eher unscharf. Das Problem der Subjektivität mag heute ein Problem sein, an dem einige deutsch- und chinesischsprachige Forscher gemeinsam arbeiten, doch belegt dies allein noch keineswegs die These einer geteilten Problemgeschichte. Wir starren vielmehr doch sehr schnell wieder in einen „gähnende[n] Abgrund“, da eine „Kontinuität des Herkommens und der Tradition“ zwischen Europa und China nicht einfach vorausgesetzt werden kann.¹ Und so führt uns etwa der von Wāng Huī inszenierte Kontrast zwischen einer „neoliberalen“ und einer daoistischen Gleichheit, d.h. ein „allgemeiner Gleichheitsbegriff, der von der Ding-Perspektive ausgeht“ (S. 143), an eine reale

1 vgl. Gadamer 1990: 302.

Grenze des Verstehens: es ist nicht leicht zu sehen, wie ein solches Gleichheitskonzept in einer modernen, liberaldemokratischen Gesellschaft überhaupt mit Inhalt ausgefüllt werden könnte (dafür sind liberaldemokratische und daoistische Praktiken – zumindest so, wie wir sie aus der Geschichte kennen – einfach zu divergent; und Wāng Huīs Texte helfen uns hier nur bedingt weiter, weil dieser Denker die Realität einer offenen Gesellschaft nicht ernsthaft durchdenkt). Und wie gerechtfertigt ist der Anspruch von Kē und Liú, *für* die konfuzianische Tradition, oder gar *für China*, zu sprechen? Wer spricht hier eigentlich für wen oder was? Sind die Verstehenshorizonte von Gān Yáng und Móu Zōngsān wirklich so ähnlich, wie Heubel vorgibt? Der in China heute weit verbreitete „Klassizismus“ wird ja auch in China durchaus kritisch gesehen (z.B. von stärker historisch arbeitenden Forschern wie Gě Zhàoguāng 葛兆光 oder Yáng Lihuá 楊立華). Heubel ist solche Kritik natürlich nicht unbekannt; wahrscheinlich würde er darauf mit Verweis auf ein noch nicht ausgeschöpftes Sinnpotential klassischer, chinesischer Texte antworten, das erst in einer globalen Zukunft erschlossen werden könne. In diesem Sinne sucht er wiederholt ein utopisches Potential chinesischen Denkens herauszuarbeiten (insbesondere in den Kapiteln V und VI). Gewiss: Heubel darf all dies mit Fug und Recht tun, gerade im Jahr 2018, wenn unsere globale Zukunft zum ersten Mal wieder radikal offen zu sein scheint (zum ersten Mal hat das moderne China die Mittel, seine Wertorientierungen und Praktiken in großem Stil in der Welt einzubringen und sich von der westlich-neuzeitlichen Tradition abzusetzen). Nur wird unsere globale Zukunft – auch und insbesondere in China – eben durchaus von Innovationen, Experimenten und Einsichten geprägt, die mit dem kulturellen Horizont des vormodernen Chinas wenig zu tun haben und m.E. auch nicht aus ihm heraus verstanden werden können. Angesichts solcher grundsätzlicher Einwände wäre es hilfreich gewesen, wenn Heubel der hermeneutischen Selbstreflexion mehr Raum gegeben hätte.

(2)

Ein Grund, warum westliche Leserinnen und Leser so wenig Interesse an chinesischer Philosophie an den Tag legen, dürften die sozialen, politischen und kulturellen Unterschiede zwischen Euro-Amerika und China sein. China wird heute auch deshalb als bedrohlich wahrgenommen, weil sich die Kommunistische Partei Chinas und der ihr untergeordnete Propaganda-Apparat immer schärfer von sogenannten „westlichen Werten“ (Menschenrechte, Meinungsfreiheit, liberaler Verfassungsstaat) absetzen. Heubel sieht keineswegs über solche Schattenseiten der chinesischen Gegenwart hinweg, sondern weist seine Leser immer wieder auf sie hin – und möchte doch zugleich die Gewissheiten seiner Leser erschüttern. Falls Chinas kommunistisches Regime in naher Zukunft zusammenbrechen sollte (S. 93), plädiert Heubel, anders als so mancher liberale

Denker, nicht für einen radikalen Bruch mit der Vergangenheit: Praktiken und Wertorientierungen, die im 20. Jahrhundert in Form der drei Traditionen (Konservatismus, Liberalismus, Sozialismus) entwickelt worden seien, sollen auch in einem zukünftigen China normativ relevant bleiben.

An dieser Stelle dürfte Heubels *Einführung* die meisten Einsprüche provozieren: wie soll es denn überhaupt möglich sein, die drei Traditionen in irgendeiner Weise zusammenzudenken, wo sich die sozialen Bewegungen im 20. Jahrhundert erbittert bekämpft haben und die dahinter stehenden, theoretischen Positionen zutiefst widersprüchlich sind?! Anders als z.B. Axel Honneth in seinem Buch *Das Recht der Freiheit* (2011) legt Heubel wenig Interesse für soziale und politische Wirklichkeiten an den Tag. Er sucht sein Heil vielmehr in dem Begriff der Paradoxie, den er, wie spätestens in Kapitel V deutlich wird, daoistisch fassen möchte: Paradoxie nicht als Widerspruch zwischen Verwirklichungsabsicht (von bestimmten normativen Idealen) und einer Verwirklichung, die genau diesen Idealen zuwiderläuft, vielmehr im Sinne eines (individuellen) Aushaltenkönnens von widersprüchlichen Positionen, die nicht mehr als wechselseitig ausschließend angesehen werden, sondern aufeinander bezogen werden in multiplen Szenarien möglicher Zukünfte. Obgleich die Paradoxie in Heubels *Einführung* zuerst in einen politisch-geschichtsphilosophischen Kontext gestellt wird, buchstabiert Heubel sie im Weiteren primär unter Bezugnahme auf ethische und ästhetische Praktiken aus. Das Beispiel der Kalligraphie ist besonders erhellend, dient sie Heubel doch zur inhaltlichen Ausfüllung seines „Paradigmas transformativer Subjektivität“: der Übende soll sich im Prozess des Schreibens mit dem Pinsel von der zwecksetzenden Vernunft ablösen; er oder sie kultiviert eine „lebendige Spontaneität“ und öffnet sich, jenseits der Logik des Sich-Steigern-Wollens, für eine unendlich komplexe Welt. So werde nicht weniger verwirklicht als ein „Tun-ohne-zu-tun“ (Heubels Übersetzung für den Ausdruck *wú wéi* 無為; S. 124, 147). Heubel möchte im „Tun-ohne-zu-tun“ ein utopisches Potential erkennen, nämlich die „Kultivierung einer Lebenshaltung, die durch die Positionen hindurch zu wandeln und zu wandern (*yóu* 遊) vermag, ohne jedoch vor lauter Wandelbarkeit positionsunfähig zu werden“ (S. 157).

Dies ist zweifellos eine höchst interessante Perspektive. Ähnliche Gedanken haben neuerdings auch Slingerland (2014) und Puett/Gross-Loh (2017) formuliert, wenngleich mit deutlich weniger raffiniertem theoretischen Rüstzeug. Heubel ist überhaupt in vieler Hinsicht konsequenter als Slingerland und Puett. Doch stellt sich auch bei ihm früher oder später die Frage, ob dieses alternative „Paradigma der Subjektivität“ in einer modernen Gesellschaft überhaupt noch weitreichende Wirksamkeit und damit auch normative Relevanz erlangen kann, bzw. ob es unter diesen Umständen tatsächlich ein utopisches Potential besitzt. Die von Puett (frei nach Hans Vaihinger) geprägte Formel von

der konfuzianischen Ritualwelt als einer „Als-ob“-Welt hat immerhin den Vorteil, dass hier offenbar bewusst epistemische Tugenden wie Skepsis oder Wahrhaftigkeit eingeklammert werden sollen. Aber wie überzeugend ist das? Und lässt sich ein gelungener Charakter in kapitalistischen Gesellschaften überhaupt mithilfe „daoistischer Werte“ aufbauen? Wie würde sich das „Tun-ohne-zu-tun“ mit dem modernen Wert der Authentizität vertragen, dem ja schließlich auch von Individuen in Taiwan oder China große Bedeutung zugeschrieben wird? Heubel zeigt nicht wirklich, wie solche Rückfragen beantwortet werden könnten; er scheint vielmehr einer wahrscheinlich von Foucault abgelesenen, genealogisch-kritischen Grundhaltung verpflichtet, die auf die Analyse von Diskursen und Denkhorizonten abzielt, weniger auf die Wirklichkeit gegenwärtigen Handelns. Interessant wäre sicher auch der Vergleich mit dem von Leigh Jenco rekonstruierten Ideal des „Chinese culturalism“: wie im vormodernen China Vergangenheitsnarrative immer verhandelbar blieben und damit auch offen für die Beiträge von Nichtchinesen, wie klassische Texte in einer Welt des Lernens stets mit gemeinschaftlichen Praktiken der „Bildung“ (*wén* 文) verschränkt wurden (wenn dies denn tatsächlich so gewesen ist). Sowohl bei Jenco,² wie auch bei Heubel soll der transkulturelle Lernprozess die Bedingungen der Wissensproduktion in Europa und Nordamerika verändern. Doch wäre es wohl auch schon deshalb wichtig, hier stärker auf die empirische Wirklichkeit moderner Individuen abzuheben, um den Einwand der Selbstexotisierung zurückzuweisen: dass hier also womöglich eine „Kolonialisierung des Imaginären“ stattfindet, bei der China zur Projektionsfläche kulturalistischer oder ideologischer Phantasien wird – nur dass es sich hier ironischerweise um die Phantasien *chinesischer*, nicht westlicher, Intellektueller handeln könnte (vgl. Slavoj Žižeks Kritik am romantischen Tibet-Bild westlicher Intellektueller³).

Ein Buch über das gegenwärtige, chinesische Denken zu schreiben, das sich radikal für die Möglichkeit öffnet, die Wissensansprüche des Anderen könnten wahr sein, wird immer ein schwieriger Balanceakt sein. Es ist Heubel hoch anzurechnen, dass er einen solchen hier einmal vorgeführt hat. Sinologische Standardwerke zur modernen Geschichte Chinas mögen an zahlreichen Stellen historisch trennschärfer sein, doch dürfte vielen Leserinnen und Lesern erst bei Heubels *Einführung* deutlich werden, warum wir in einer Welt, in der China eine zentrale Stellung einnehmen wird, mit chinesischsprachiger Theorie neue Fragen stellen müssen.

² Jenco 2015: 227.

³ siehe Žižek 2001: 110ff.

Bibliographie

- Gadamer, Hans-Georg (1990): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Honneth, Axel (2011): *Das Recht der Freiheit*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Jenco, Leigh (2015): *Changing Referents. Learning Across Space and Time in China and the West*. Oxford: Oxford University Press.
- Leonhard, Mark (2008): *What Does China Think?*. London: Fourth Estate.
- Puett, Michael / Gross-Loh, Christine (2017): *Das Wichtigste von allem: Die Geheimnisse der großen chinesischen Denker und wie sie unser Leben bereichern – Die legendären Vorlesungen*. Übers. von Isabel Gräfin Bülow, Frankfurt a.M.: Fischer Verlag.
- Slingerland, Edward (2014): *Wie wir mehr erreichen, wenn wir weniger wollen: Das Wu-Wei-Prinzip*. Übers. von Bernhard Kleinschmidt, Berlin: Berlin Verlag.
- Žižek, Slavoj (2001): *Die gnadenlose Liebe*. Übers. von Nikolaus G. Schneider, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.